

Sufi Moral Principles in Relation to People

Maryam Elahizadeh¹  | Mohammadyousef Nayyeri²  | Abazar Kafi Mousavi³ 

1. Instructor, The Department of Teaching Persian Language and Literature, Farhangian University/ E-mail: m.elahizadeh@cfu.ac.ir
2. Professor, The Department of Persian Language and Litera, Faculty of Literature and Humanities, University of Shiraz/ E-mail: m.y.nayyeri@shiraz.ac.ir
3. Corresponding Author, Assistant Professor, The Department of Islamic Education, Farhangian University/ E-mail: a.kafi@cfu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 13 September 2023

Accepted 19 February 2024

Published online 30 December 2024

Keywords:

Moral Principles,
Sufis,

Relationship with People,
Futuwwat,
Malāmatīya.

Ethics holds a central place in Sufi training, serving as an extension of the moral principles found in Islam. Just as the ultimate aim of all religions, particularly Islam, is to cultivate morality and spirituality within human society, the goal of mysticism and Sufism is to reach this elevated ideal. Sufi ethics can be explored on four levels or through four types of relationships: with the Creator, with oneself, with other people, and with other creatures. This article focuses on one of these dimensions—Sufi ethics in relation to people. We examine this topic through the sayings and works of prominent Persian mystics such as Bāyazīd Bastāmī, Abū al-Ḥasan Kharaqānī, Abu Sa‘īd Abu al-Khayr, Imām Muhammad Ghazzālī, and ‘Ayn al-Quḍāt Hamdānī. The findings of this research reveal that Sufis emphasized the importance of moral principles such as honesty, generosity, affection, tolerance, and kindness towards all individuals. They regarded adherence to these principles as the spiritual wayfaring of the general public. Moreover, these ethical teachings reveal a profound connection between Islamic mysticism and the Futuwwat and Malāmatī traditions. Through these principles, Sufism has sought to guide moral conduct, reduce social tensions and hostilities, and foster peace and harmony within society.

Cite this article: Elahizadeh, Maryam, Nayyeri, Mohammadyousef, Kafi Mousavi, Abazar. (2024). Sufi Moral Principles in Relation to People. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (31), 1-20. DOI: <http://doi.org/10.22034/16.31.12>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.31.12>

Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

Extended Abstract

Introduction

The study of ethics and its role in reforming society through human adherence to moral principles is undeniably important. According to the Prophetic hadith "I was sent to perfect noble character traits," the prosperity of human society depends on promoting, developing, and reforming ethics. This piece of research examines the moral principles that Sufis advocated in their relationship with common people, analyzing how they influenced social reform and ethical development through their teachings and practices.

Research Findings

1. Sufi Approach to Ethics:

- Ethics is viewed as both innate and acquired traits that can be developed through practice
- Emphasis on practical implementation rather than mere theoretical knowledge
- Integration of Islamic principles with mystical insights
- Focus on universal human values transcending religious boundaries

2. Key Moral Principles in Relation to People:

- Truthfulness (*sidq*): Agreement between inner beliefs and outer actions
- Generosity (*sakhā*): Both material and spiritual giving
- Compassion (*shafaqat*): Unconditional love for all people
- Service to Others (*khidmat*): Practical help and support
- Gentleness (*rifq*): Kindness and tolerance in daily interactions
- Concealment of Others' Faults (*rāzpūshī*): Protecting people's dignity
- Tolerance toward Opponents (*mudārā*): Responding to hostility with kindness

3. Connections with the *Futuwwat* and *Malāmatī* Movements:

- Shared emphasis on selflessness and service to others
- Common focus on practical ethics rather than theoretical knowledge
- Similar approach to character development through social interaction
- Common goal of societal reform through individual transformation

4. Practical Implementation of Moral Principles:

- Active engagement with all social classes
- Emphasis on leading by example
- Focus on reform through positive reinforcement
- Integration of spiritual development with social service

Conclusion

This study demonstrates that Sufis played a significant role in promoting ethical behavior and social harmony through their practical approach to moral development. Their teachings emphasized universal values while maintaining Islamic principles, creating a bridge between religious ideals and social

reality. The study reveals how Sufi moral principles, particularly in relation to people, contributed to reducing social tensions and promoting peaceful coexistence in medieval Islamic society, offering relevant insights for contemporary ethical discussions.

References

- Ghazali, A. H. (1995). *Kimiya-ye Sa'adat* [The Alchemy of Happiness]. (H. Khadiv Jam, Ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Hojviri, A. O. (1999). *Kashf al-Mahjub* [Unveiling of the Veiled]. (V. Zhukovski, Ed.). Tehran: Tahuri.
- Kharaqani, A. H. (2000). "Abu al-Hassan Kharaqani and the Tradition of Futuwwa." *Qumis Culture*, 3(5).
- Qushayri, A. (2008). *Al-Risala al-Qushayriyya* [The Qushayri Epistle]. (B. Forouzanfar, Ed.). Tehran: Zavvar.
- Zarrinkub, A. (2011). *Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amir Kabir.

پژوهشنامه عرفان



شایعی چاپی: ۵۱۳۵ - ۲۵۳۸ شایعی الکترونیکی: ۸۴۲۱ - ۲۹۸۰

erfanmag.ir

أصول اخلاقی صوفیه در ارتباط با خلق

مریم الهی‌زاده^۱ | محمدیوسف نیری^۲ | ابذر کافی موسوی^۳

۱. مریم، گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: m.elahizadeh@cfu.ac.ir

۲. استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: m.y.nayyeri@shiraz.ac.ir

۳. نویسنده مسئول، استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: a.kafi@cfu.ac.ir

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

اخلاق، مهم‌ترین حوزه تعلیم و تربیت صوفیه است. اصول اخلاقی در متون صوفیه، همان گسترش اصول اخلاقی در اسلام است. همان‌طور که هدف نهایی تمام ادیان، بهویظه اسلام، پرورش اخلاق و روح متعالی در جامعه بشری بوده است، مقصد عرفان و تصوّف نیز رسیدن به این نقطه متعالی است. اصول اخلاقی متضوی در چهار سطح یا رابطه، قابل بررسی است: ارتباط با خالق، ارتباط با خود، ارتباط با خلق، ارتباط با سایر مخلوقات. در این نوشته به بررسی یکی از این سطوح ارتباطی، یعنی اصول اخلاقی صوفیه در ارتباط با خلق (مردم) می‌پردازیم. این مقصود را در اقوال و آثار فارسی عارفان بزرگی چون: بازید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، امام محمد غزالی و عین‌القضات همدانی پی‌گرفته‌ایم. یافته‌های این پژوهش، نشانگر آن است که صوفیه، عموم مردم را به اصول اخلاقی‌ای، مانند صدق، سخا، رفق، مدارا و مهروزی نسبت به یکدیگر ترغیب می‌کرده و پیروی از این اصول را به عنوان سلوك اخلاقی – عرفانی عوام برمی‌شمرده‌اند. عرفان اسلامی در این اصول اخلاقی با دو جریان فتوت و ملامتیه، پیوندی تام و تمام دارد و کوشیده است، تا از طریق این اصول به اصلاح امور اخلاقی، کاهش تنش‌ها و دشمنی‌ها میان مردم و ایجاد صلح و آرامش عمومی در جامعه کمک کند.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰

کلیدواژه‌ها:

اصول اخلاقی، صوفیه،

ارتباط با خلق، فتوت، ملامتیه.

استناد: الهی‌زاده، مریم؛ نیری، محمدیوسف؛ و کافی موسوی، ابذر (۱۴۰۳). اصول اخلاقی صوفیه در ارتباط با خلق. پژوهشنامه عرفان، ۱۶ (۳۱)، ۱-۲۰.

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.31.12>



© نویسنده‌گان.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

۱. مقدمه

ضرورت بحث اخلاق و نقش آن در اصلاح امور جامعه از طریق پایبندی نوع بشر به رعایت اصول اخلاقی بر هیچ کس پوشیده نیست. به اعتبار حدیث شریف «آنما بعثت لاتم مکارم الأخلاق»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۸، ص ۳۷۳)، سعادت جامعه بشری در گرو ترویج، رشد و اصلاح اخلاق است. اخلاق، جمع خُلق و خُلق است به معنای سرشت و سجیه. راغب اصفهانی، دو واژه خلق و خلق را از یک ریشه دانسته و معتقد است خلق یعنی هیئت و شکل و صورتی که انسان با چشم سرمی بیند و خلق یعنی قوا و سجایا و صفات درونی که با چشم دل دیده می‌شوند(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۰). در علوم اسلامی، اخلاق به همراه تدبیر منزل و سیاست مُدن بخشی از حکمت عملی محسوب می‌شود(مطهری، ۱۳۹۲: ج ۲، ۱۶۴). در تعریف اخلاق گفته‌اند: «اخلاق ملکه‌ای نفسانی است که کار به‌آسانی از آن صادر می‌شود. برخی از این ملکات فطری و ذاتی‌اند و پاره‌ای از آن‌ها نیز با تفکر و تلاش و تمرین و عادت دادن نفس به آن‌ها به دست می‌آیند ... چنان‌که بخیل در ابتدا با سختی و جان‌کنند چیزی را می‌بخشد اما در اثر تکرار، بخشنده‌به‌صورت خوی و عادت او درمی‌آید»(مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۶۷، ۳۷۲؛ ابن مسکویه، ۱۴۰۵: ۲۵). صاحب‌نظران علم اخلاق، اخلاق را وابسته به فضیلت می‌دانند و فضیلت را منش، استعداد یا ملکه‌نفسانی، که در انتخاب و عمل به ظهور می‌رسد و از نظر اخلاقی موجب ستایش دیگران می‌شود؛ تعریف می‌کنند. برخلاف رذیلت که ستایش کسی را برنمی‌انگیزند(اتکینسون، ۱۳۷۰: ۱۹). همچنین، منش‌اصل اصول اخلاقی را فضایلی می‌دانند که دارای پنج ویژگی است. الف: حکمی یا دستورالعملی. ب: مقدم بر همه‌چیز. ج: عمومیت. د: جهان‌شمولی و هـ: عملی(پویمان، ۱۳۷۸: ۳۶-۳۲).

ابوحامد محمد غزالی، از پیشگامان مباحث اخلاق، ملکاتی را که سرچشمه‌پدید آمدن کارهای نیکو و اخلاق خوب هستند «ملکات فضیله» و آن‌ها که منشأ اعمال بد و ناشایست هستند «ملکات رذیله» نامیده‌است. وی دل را در مرکز وجود قرار داده و آن را همچون پادشاهی تصور می‌کند که دو لشکر از بیرون و درون او را محافظت می‌کنند. لشکر ظاهری یا بیرونی که همان اعضا و جوارح جسمی انسان هستند و لشکر باطنی یا درونی؛ عقل، حواس، قوهٔ خیال، شهوت و غصب که هر کدام از این دو لشکر، منبع و مولد صفت و خلق و خوبی خاص در وجود انسان هستند. غزالی مجموعه این صفات یا خلق‌خوها را در چهار خلق سگ(خشم)، خوک(شهوت)، دیو(مکر و فریب) و فرشته(خرد و حکمت) قرار داد(غزالی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۲۵-۲۲). حسن خلق در نظر غزالی، همان صورت نیکوی باطن است که در صورت اعتدال میان چهار صفت اصلی در انسان به وجود می‌آید. البته او بر این باور است که زمانی می‌توانیم یک صفت یا ویژگی را اخلاق بنامیم که آن صفت، جزئی از طبع و سرشت انسان بشود و یا به عبارت دیگر، به یک ملکه در ذهن و روح تبدیل گردد. نشانه ملکه شدن یک صفت نیز آن است که شخص با میل و رغبت باطنی، آن کار را انجام دهد نه از روی اکراه، تکلیف و بی‌میلی(همان: ج ۲، ۱۶-۶).

موضوع اخلاق در آموزه‌های اهل تصوف و عرفان اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در تصوف اسلامی، انسان به دلیل محبوبیت نزد خداوند، مسجد فرشتگان بودن و علم به اسمای الهی، موجودی ارزشمند و دارای کرامت است(نیری، ۱۳۹۲: ۵۱-۶۱). این کرامت، انسان را به پرهیز از پلیدی‌ها و پاییندی به اصول و ارزش‌های اخلاقی سوق می‌دهد: «من کرمت علیه نفسه هانت علیه شهواته» (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۴۹). اهل طریقت همواره با تکیه بر آیات و سیره نبوی در تربیت غیرمستقیم افراد و ایجاد صلح و برادری در میان اقسام مختلف جامعه کوشیده‌اند. نوشتار حاضر با توجه به اهمیت مبحث اخلاق در تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان و همچنین جایگاه ویژه آن در اقوال و رفتار اهل طریقت در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. دیدگاه اهل تصوف نسبت به خلق چگونه است؟

۲. تأثیر صوفیه بر اصلاح اخلاق در جامعه به چه شکل‌هایی بوده است؟

این پژوهش می‌کوشد تا با رویکرد کیفی و روش تحلیل مفهومی و با استفاده از تحلیل متن، رویکردهای اخلاقی صوفیه را نسبت به مردم و جامعه واکاوی کند. به این منظور اقوال و آثار فارسی عارفان بزرگی چون: بايزيد بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، امام محمد غزالی و عین‌القضات همدانی به روش تحلیل متن، بررسی و تحلیل می‌شوند.

۲. پیشینه پژوهش

اگرچه کتب صوفیه مشحون از آموزه‌های اخلاقی است و در کتاب‌هایی که درباره صوفیه به نگارش در آمده نیز به اهمیت رعایت اخلاق انسانی از منظر صوفیه پرداخته شده است؛ لیکن تا آنجا که نگارندگان در این موضوع جستجو کرده‌اند، پژوهش جامعی در باب اخلاق در متون صوفیه انجام نشده است؛ از پژوهش‌های نزدیک به این نوشتار، تنها می‌توان به سه عنوان مقاله اشاره نمود:

پناهی و کریمی یونجالی(۱۳۹۱) در مقاله‌ای تحت عنوان «آموزه اخلاقی وفای به عهد در متون عرفانی» به بررسی انواع و مراتب وفای به عهد یعنی وفای به عهد نسبت به خالق، خلق و خود پرداخته‌اند و مقصود از «صدق» را در اغلب آثار عرفانی همان وفای به عهد دانسته‌اند.

پناهی(۱۳۸۸) در مقاله «جوانمردی، مترادف‌ها و مؤلفه‌های آن در متون عرفانی» ضمن بررسی واژه و معنای جوانمردی در متون عرفانی، برخی از مؤلفه‌های جوانمردی را در این متون بررسی کرده است؛ از جمله: ندیدن خود، انصاف دادن و انصاف نخواستن، امانتداری، پاک‌دامنی و وفای به عهد، حرمت سالمدان و اکرام مهمان.

افراسیاب‌پور(۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «اخلاق در مصباح‌الهداية» با نگاهی موردنی و جزئی‌تر از لحاظ گستره تحقیقی و منابع مورد پژوهش به مسئله ورود داشته که کاملاً با نوشتار حاضر متفاوت است. از نظر نتایج به دست آمده ، تا حدودی شباهت‌هایی وجود دارد که خود نشانگر ثابت بودن اصول اخلاقی در متون عرفانی در ادوار مختلف است، اما نوشتار حاضر در طیفی گسترده‌تر و ژرف‌تر به بررسی اصول اخلاقی صوفیه در ارتباط با خلق می‌پردازد. برای نیل به این مقصود، برخی از منابع اصیل و دست اول منتشر عارفانه فارسی تا قرن ششم مانند اقوال عرفای نخستین همچون بايزيد بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر و آثار فارسی امام محمد غزالی و عین‌القضات همدانی را واکاوی کرده‌ایم. البته هر جا که لازم بوده است به جهت مستندسازی مطالب، منابع دیگری همچون رساله قشیریه و تذكرة الاولیای عطار را نیز مورد استفاده قرار داده‌ایم. دلیل انتخاب آثار این صوفیان و عارفان، اصالت و تأثیر بی‌نظیر اندیشه و کلام ایشان در جریان‌های عرفانی و عرفای ادوار بعد از ایشان است. بنابراین نوشتۀ حاضر، هم در موضوع و هم در منابع پژوهش در نوع خود نگرشی نو و منحصر به فرد به نظر می‌رسد.

۳. اصول اخلاقی صوفیه در ارتباط با خلق

یکی از برترین ویژگی‌های طریقت و تصوف اسلامی، زیستن با توده مردم و پرهیز از انزواطلیبی است. صوفیه از میان مردم برخاسته و هیچ‌گاه خود را از آن‌ها جدا نمی‌دانسته‌اند. مریدان و پیروان متصوفه، از هر گروه و صنفی و با هر سطح فکر و اندیشه و دارایی و جایگاه سیاسی و اجتماعی که بوده‌اند همه همتستان صرف هدایت و دست‌گیری مردم می‌شده است؛ هرچند در این مکتب، کیفیّت و روش تربیتی متفاوتی بر اساس ویژگی‌های روحی، شخصیتی، استعداد و آمادگی مردم لحاظ می‌شد. این روش، نوعی توسعی فرهنگی است که آن را در سیره اغلب بزرگان اهل معرفت می‌توان سراغ گرفت. مثلاً شیخ نجم‌الدین رازی در

مرصادالعباد از همین شیوه استفاده کرده است. وی با طرح سلوک طوایف مختلف، تصوّف را از دایرهٔ خانقاہ خارج و برای هر فرد در هر پایگاه اجتماعی، سلوکی مشخص تبیین کرده است. او بنا بر اهمیت اجتماعی صاحبان قدرت، ابتدا به سلوک پادشاهان و وظایف فردی و اجتماعی آنان پرداخته و سپس وظایف وزیران و سلوک علماء را بیان ساخته است. نجم الدین سلوک گروههای سه‌گانه علماء (مفتبان، مذکران و قضات) را همان انجام بهینهٔ وظایف اجتماعی اشان می‌داند و در ادامه، سلوک ثروتمندان، دهقانان، رؤسا و مزارعان، تاجران و پیشه‌وران را به ترتیب بیان کرده است. دیگر بزرگان عرفان نیز تصوّف را که محتاج به تعلیمات دقیق، ریاضات، مراقبات و عبادات خاص است، مخصوص خواص و آموختگان طریقت می‌دانستند و عوام را برای طی طریقت به اصول فتوّت و جوانمردی دعوت می‌کردند(ریاض، ۱۳۸۲: ۵۰).

۴. دو جریان فتوّت و ملامته و ارتباط آن‌ها با تصوّف

از آنجایی که مایهٔ وجودی این دو جریان اختراز از خواهش‌های نفس است؛ چنانکه یک فرد فتی از شهوّات نفسانی خود به نفع دیگری و یک صوفی ملامتی به جهت دوری از معجب‌گردیدن و به خود فریفته شدن، دوری می‌کنند، با تصوّف که بنیان آن بر مجاهدت برای پاک شدن از خواهش‌های نفس، استوار است، همسو و دارای نقاط مشترک هستند. در ادامه اجمالاً به بررسی این دو جریان از دیدگاه پژوهندگان و صاحب‌نظران و ارتباط آن‌ها با جریان تصوّف، می‌پردازیم.

۱-۴. فتوّت

«جوانمردی راه و روش گروهی است که در زمان‌های قدیم آن‌ها را به عربی فتنی و فتیان و به زبان پارسی، جوانمرد و جوانمردان می‌شناختند و طریقهٔ آنان را «فتوّت» می‌گفتند ... آنان در جایگاه مخصوص گرد می‌آمدند و اساس عقیلهٔ آنان بر کارسازی و دستگیری از ناتوانان و نیازمندان بود و سعی بر مهمان‌نوازی، بخشندگی و رفتار کریمانه داشتند»(حاکمی، ۱۳۸۲: ۱۷)

در مورد ریشه و منشأ تاریخی آیین فتوّت و جوانمردی اختلاف نظر وجود دارد. بعضی آن را به دوران پیش از اسلام منسوب می‌دانند که گروهی از جوانان عرب با تکیه بر دو اصل سخاوت و شجاعت، سعی می‌کردند، از دیگران تمایز باشند. همان‌سان که پیامبر اسلام (ص)، قبل از رسالت‌شان بر اساس پیمان «حلف‌الفضول» عمل می‌کردند و عده‌ای دیگر، با استناد به آیین «شدّ بستن» که یادآور سه دور پیچیدن کمربند مخصوص زرتشیان در زمان بلوغ به نشانه سه اصل «گفتار نیک، پندار نیک و رفتار نیک» است، این جریان را کاملاً ایرانی و متعلق به زرتشیان قبل از اسلام می‌دانند. همچنین، سلمان فارسی را نمایندهٔ برگزاری این آیین در میان اعراب مسلمان می‌دانند(رضوی، ۱۳۹۱: ۲۱۶).

برخی محققان، هر دو جریان تصوّف و فتوّت را محصول شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می‌دانند. سعید نفیسی معتقد است که آیین جوانمردی، رنگ و بوی جنبش‌های ملی ایرانیان در برابر سخت‌گیری‌های جان‌فرسای روحانیان و متشرّعان هم‌دست با خداوندان زر و زور را داشتند، که در دوره‌های پیش از اسلام و بعد از اسلام، بارها در ایران روی داده است(نفیسی، ۱۴۰۰: ۱۲۸). وی معتقد است از آغاز رواج طریقةٔ تصوّف در ایران که آن نیز واکنشی تند در برابر همان عوامل بوده است، بزرگان متصوّفةٔ ایران، همواره تصوّف را برای خواص و جوانمردی را برای عوام می‌دانستند و هر دو را با هم ترویج می‌کردند. آیین جوانمردی و فتوّت، قرن‌ها در ایران دو شادوش تصوّف، رواج کامل داشته و در میان عوام، مؤثرترین وسیلهٔ بقای روح ملی ایران و قیام و ایستادگی در برابر بیگانگان و ستمگران بوده است(همان: ۱۳۰-۱۳۲).

مهمترین جنبه آیین جوانمردی ایران این بوده است که بیگانگان و کسانی را که در خطر بودند، پناه می‌دادند و در برابر بیدادگری‌ها پایداری می‌کردند. مهمترین خصائص مردی را سخاوت، بی‌اعتنایی و گذشت، از خود گذشتگی، خون‌سردی در برابر پیش‌آمدگاهی ناگوار و اغماض از خطاهای دیگران می‌دانستند(حاکمی، ۱۳۸۲: ۱۲۸). در این آیین، نخستین قطب دایره فتوت، ابراهیم خلیل (ع) است که او را ابوالفتیان می‌گفته و پس از او یوسف پیامبر (ع) و سپس یوشع بن ئون؛ چهارم اصحاب کهف و پنجم امام علیّ بن ابی طالب (ع) که با استناد به روایت مشهور: «لا فتی الا علی لاسیف الا ذوالقار» او را «فتی المطلق» نامیده‌اند و همه جماعت‌های فتیان در طول تاریخ، خود را به حضرت ایشان منسوب کرده‌اند(رضوی، ۱۳۹۱: ۱۲۹ – ۱۳۸؛ ریاض، ۹۵-۱۱: ۱۳۸۲).

از دیدگاه ایرانیان، جوانمردی سه مرتبه داشته است:

الف: سخا: یعنی جوانمرد در بخشایش باید از هر چه دارد دریغ نکند.

ب: صفا: یعنی جوانمرد باید سینه را از کینه‌ها و رذایل پاک سازد.

ج: وفا: یعنی جوانمرد باید به عهد خویش، هم با خدا و هم با خلق وفادار باشد.

ایشان در هر زمان به شیخی و مریدی قائل بودند و ارادت به شیخ و طریقت خود را مشروط به پنج شرط می‌دانستند: توبه به صدق، ترک علایق و اشتغال به دنیا، دل با زیان راست داشتن، اقتدای درست کردن و در مراد را بر خود بستن(حاکمی، ۱۳۸۲: ۱۲۸). با توجه به این مباحث، می‌توان گفت که فتوت ایرانی در حقیقت، توسعی و تبلیغ فرهنگ نورانی علوی و برگرفته از مکتب عرفانی آن بزرگوار است:

جوانمرد اگر راست خواهی ولیست کرم‌پیشهٔ شاه مردان علی‌ست(سعدی، ۱۳۸۲: باب دوم: ۷۶)

۴-۲. ملامتیه

با اندکی تأخیر، جریان دیگری از دل عرفان و تصوّف به نام «لاماتیه» برآمد. که آن‌هم از نظر نحوه شکل‌گیری و اصول درونی دارای نقاط مشترک زیادی با فتوت و تصوّف دارد. ملامتیه، نام گروهی از اهل تصوّف است که در قرن سوم هجری قمری شکل گرفته است. ملامتیان، آن‌چنانکه از نامشان برمی‌آید، کسانی بودند که ملامت و سرزنش خلق را به جان می‌خریدند تا از آفت کبر و ریا در امان بمانند. آنان گاهی حتی به کارهای غیرشرعی نیز تظاهر می‌نمودند، تا دیگران را از نیک‌اندیشی درباره خویش بر حذر دارند. ظاهراً نخستین بار، مطهر بن طاهر مقدسی در کتاب «البدأ و التاریخ» در سال ۳۳۵ یعنی نیم قرن پیش از رساله ملامتیه ابو عبدالرحمن سلمی، از جریان «لاماتیه» نام برده است(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۱۲). این جریان همانند بسیاری از جریان‌های فکری دیگر در گستره عرفان از مکتب خراسان نشأت گرفته است. اهل ملامت (لاماتیه) از خراسان و بهخصوص از نیشابور بودند. این نهضت در خراسان، واکنشی علیه تصوّف متشرعاً اهل سهو بود و در مکتب بغداد نیز، ظاهراً شبیه آن را در مقابل تعلیم محتاطانه جنید عرضه کرد (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۳۳۵). اندیشه ملامتی، شامل فتوت، ترک ریا و قبول ملامت، عکس‌العملی بود در برابر اهل رسم و ظاهر که در نیمه‌های قرن سوم هجری، مبلغان و مروجانی پیدا کرد. این که ابو عبدالرحمن سلمی در قرن سوم هجری رساله مسلسلی به نام «رساله الملامتیه» درباره این جریان نگاشته است، دلیل بر وجود و اهمیت آن در طریقت و عرفان اسلامی است. علیّ بن عثمان هجویری نیز در کشف‌المحجوب فصلی را به این گروه اختصاص داده است. وی ملامتیان را گروهی از مشایخ می‌داند که برای پرهیز از ریا و عجب، ملامت خلق را بر خود روا می‌داشته‌اند. او پیامبر اکرم(ص) را اولین ملامتی می‌داند؛ زیرا دیگران او را شاعر و کاهن و ساحر می‌خوانند و ملامت می‌کرند ولی آن حضرت

بديشان توجه و اعتنایي نمی‌کرد. هجويری عبارت قرآنی «لَا يَحِفُّونَ لَوْمَةً لَائِمٍ»(مائده/۵۴) را در توجيه رفتار همین فرقه ذكر کرده است و معتقد است هیچ حجاب و آفتي در راه رسیدن به خدا بالاتر از عجب نيسیت و این عجب، زاییده دو چیز است: اول آن که نفس انسان او را بر اعمال شایسته‌اش مدح می‌کند و باعث لذت و خوشایندی وی می‌شود؛ و در دوم، مردم او را بر این اعمال نیک، مدح گویند و وی به‌واسطه آن مدح به خود مُعجب می‌شود(هجويری، ۱۳۷۸: ۶۹ - ۶۸، زرين کوب، ۱۳۹۰: ۳۴۲؛ خرمشاهی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۰۹۱). عزّالدین محمود کاشانی نیز در مصباح‌الهدايه و مفتاح‌الکفايه، در مورد اين گروه می‌گويد: «ملامته جماعتی باشند که در رعایت معنی اخلاص و محافظت قاعدة صدق، غایت جهد مبذول دارند و در اخفاى طاعات و کتم خیرات از نظر خلق مبالغت واجب دانند، با آن که هیچ دقیقه از صوالح اعمال مهم نگذارند و تممسک به جمیع فضائل و نوافل از لوازم شمرند»(کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۱۵).

«اندیشه ملامته همواره و از ابتدا با عرفان و تصوّف آمیخته بوده است ولی برخی پژوهشگران معتقدند ملامته فرقه خاصی از عرفان نیست و همه صوفیان از آغاز تاکنون از ریا و خودپسندی گریزان بوده‌اند؛ اگرچه همواره صوفیان بی‌صفا نیز وجود داشته‌اند»(خرمشاهی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۰۹۱). نهضت ملامته در جریان عرفان و تصوّف، واکنشی علیه تصوّف متشرّع‌انه و مترسمانه بوده و پایه و اساس این نهضت پرهیز از ریا در اعمال، عبادات، کبر و غرور است. طریقه اهل ملامت نقطه انعطافی است که زهد آشکار صوفیه را به نوعی زهد پنهانی، تبدیل کرده و از این حیث در تاریخ تصوّف و تحول آن، از زهد و فقر توأم با خودنمایی، به خشوع باطنی و عاری از تظاهر، تأثیری بسیار داشته است. طریقه اهل ملامت به یک معنی هم عکس‌العملی علیه دعاوی صوفیه در باب کرامات بوده است. چنان‌که گویی نهضت اصلاح‌طلبانه‌ای بوده است، بر ضد تمام آداب ظاهري که صوفیه به‌وسیله آن خویشن را از عامه خلق متمایز می‌کرده‌اند(زرین کوب، ۱۳۹۰: ۳۳۵-۳۴۲).

۵. اصول اخلاقی مشترک میان تصوّف، فتوّت و ملامته

با مطالعه شواهد و مستندات تاریخی می‌توان ادعا کرد، که سه جریان تصوّف، فتوّت و ملامته بی‌ارتباط با هم نبوده‌اند و دارای مشترکات بسیاری هستند، که در متون عرفانی بدان اشاره شده است. شفیعی کدنی در مقدمه اسرارالتّوحید می‌نویسد: «نفي خويشن يا نكوهش نفس، در امور مرتبط با مردم و زندگي، فتوّت است و در ارتباط با خدا، ملامت»(محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۹۵)؛ یعنی این سه جریان، دو روی یک سکه‌اند و اصل اول و اساسی در هر سه آیین، خوارداشت و فنای نفس و خودخواهی‌های ناشی از آن است. بدین‌سان آن‌چه از قرائت و شواهد برمی‌آید این است که ظاهراً تصوّف، فتوّت و ملامت، تفاوت چندانی، با یک‌دیگر ندارند و باید هر سه را شاخه‌هایی از یک اصل دانست(شفیعی، ۱۴۰۰: ۱۷۱) و آن اصل فراگیر، عرفان اسلامی است. اوّلین و مهم‌ترین نقطه مشترک میان این سه جریان، همان تزدیکی و تعلق به مردم است. «آن‌ها حتی در انتخاب شغل هم به سبب دوری گزیدن از ارباب قدرت و عدم علاقه ایشان به عنوانی همچون عالم و زاهد و عارف، بیشتر به حرفه‌های اهل بازار روی می‌آورند. به همین جهت هم طریقه آنان در میان عوام و مردم بازار بیشتر رواج می‌یافتد»(زرین کوب، ۱۳۹۰: ۳۴۴). مهم‌ترین اصول مشترک میان این سه جریان عبارت‌اند از:

۱-۱. صدق

مصباح‌الهدايه صدق را فضیلتی راسخ در نفس آدمی می‌داند که «اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سر و علانيه او کند به گونه‌ای که اقوالش موافق نیات باشند و افعالش مطابق احوال، آن‌چنان که نماید، باشد و لازم نبود که آن‌چنان که باشد

نماید»(کاشانی، ۱۳۷۶: ۳۴۴). دو واژه صدق و اخلاص، شباهت زیادی با یکدیگر دارند چون در هر دو، تأکید بر هماهنگی ظاهر و باطن و حرف و عمل است. اگرچه این دو واژه معمولاً مترادف با هم به کار می‌روند ولی در متون عرفانی به یک تفاوت ظریف میان آن‌ها اشاره شده است. «صدق، اصل و اول است و اخلاص، فرع و تابع آن» (همان: ۳۴۵)؛ بنابراین اخلاص را می‌توان مقدمهٔ صدق و درجهٔ واصلان کامل در سلوک دانست چنانچه قشیری گفته است: «صدق، دوم درجهٔ نبوت است»(خشیری، ۱۳۸۷: ۳۸۱).

صدق، همان است که در آیین فتوت و جوانمردی، وفا نامیده شده است و عبدالواحد بن زید نیز در تعریف صدق، بر وفاداشتن نسبت به خدا در عمل تأکید کرده است(همان: ۳۸۲)؛ یعنی وفاداری نسبت به خدا و خلق، وفادار بودن و عمل به وعده‌ها، چه در ارتباط با مردم و چه در رابطه با خالق هستی.

از سوی دیگر، آن‌چه بزرگان عرفان در تعریف صدق و صدیق گفته‌اند، منطبق با اصول و آموزه‌های ملامتیه است. مثلاً از حارث محاسیبی در مورد صدق سؤال کردند، گفت: «صادق آن است که باک ندارد اگر او را نزدیک خلق هیچ مقدار نباشد از بهر صلاح دل خویش و دوست ندارد که مردمان ذره‌ای از اعمال او ببینند و کراهیت ندارد که سرّ او مردمان بدانند؛ که کراهیت داشتن آن دلیل بود بر آن که دوست دارد نزدیک خلق، جاه و این خوبی صدیقان نباشد»(همان: ۳۸۵). پس می‌بینیم که هر سه جریان فتوت، تصوّف و ملامت، یک معنا را با سه عنوان متفاوت به کار برده‌اند.

صدق و اخلاص در نیات و اعمال که خود، مرهون معرفت است، اصلی است که پایه و زیربنای همهٔ اهداف غایی در عرفان اسلامی به شمار می‌آید. زیرا در نظر عارفان، مبدأ و مقصد خداوند است و هنگامی می‌توان به این منبع ازلی و ابدی و اصل شد که رابطه با او بر مبنای خلوص و صداقت باشد.

۲-۵. سخاوت

سخاوت یا بخشندگی، یکی دیگر از اصولی است که متصوّفه و دو جریان فتوت و ملامتیه بدان مقید بوده‌اند و آن را لازمه نیل به کمال می‌دانستند. شیخ ابوالحسن خرقانی که به اصول جوانمردان، سخت پای‌بند بوده است، یکی از سرچشمه‌های تصوّف را سخاوت دانسته(خرقانی، ۱۳۷۹: ۱۹۵) و معتقد است دریچهٔ ملکوت، تنها از طریق سخاوت، گشوده خواهد شد. زمانی که از او در باب سخاوت پرسیدند این‌گونه پاسخ داد: «اگر کسی گوید که این در به پرهیز و اکنند یا به نماز یا به روزه یا به قرآن یا به علم یا به زهد، باور مدار؛ که وا نکنند این در آلا به سخاوت؛ و از برای سخاوت بود که حاتم طی را در دوزخ خانه‌ای کرده‌اند از گلِ تر»(همان: ۲۵۶).

نzd عرفاء، سخاوت، جود و ایثار، به ترتیب، پایه‌های ارتقای درجات روحانی محسوب می‌شوند. قشیری می‌نویسد: «هر که برخی بدهد و برخی بازگیرد، وی صاحب سخا بود و هر که بیشتر بدهد و از آن چیزی خویشتن را بازنگیرد، او صاحب جود بود و آن که بر سختی بایستد و آن اندکی که دارد ایثار کند، صاحب ایثار بود»(خشیری، ۱۳۸۷: ۴۴۵). اهل عرفان در مسئلهٔ سخاوت به حضرت ابراهیم(ع) اقتدا می‌کنند که هیچ‌گاه غذایش را بدون مهمان نمی‌خورد و والاترین مرتبهٔ سخاوت از دید آنان، آن است که در اوج سختی و تنگدستی بر توانگران ایثار کنند(همان: ۴۵۷).

سخاوت و ایثار، همچنین از اصول اولیّهٔ اهل فتوت است. جرجانی در رسالهٔ تعریفات خود در تعریف فتوت آورده: «الفتوه فی اللّه السخاء و الکرم و فی اصطلاح اهل الحقیقہ هی أن تؤثر الخلق علی نفسک بالدّنیا و الآخرة(جرجانی، بی‌تا: ۱۶۵)

در لغت بخشندگی و جوانمردی است و در اصطلاح اهل حقیقت، ایشار و مقدم داشتن مردم بر خویشن است در دنیا و آخرت. فتوّت در این تعریف، یک معنی بیشتر ندارد و آن، بخشندگی و ایشار است.

در آیین ملامتیه نیز تأکید بر جود و سخاوت به مردم است؛ ولی به این شرط که دهنده نباید چیزی از عطا و بخشش خویش را ببیند. زیرا که در حقیقت او چیزی را می‌بخشد که خداوند نزد او به امانت نهاده است و وی تنها حق را به صاحب حق می‌رساند. اگر بندهای این حقیقت را دریابد، سخاوت و بخشندگی اش از دیدهای فرو می‌افتد و آن را بهائی قائل نمی‌شود(رضوی، ۱۳۹۱: ۳۳۳).

نکته حائز اهمیت این است که سخاوت یا اوج آن، ایشار، به دو شکل مادی و معنوی بروز می‌یابد: در شکل مادی آن، مال و ثروت بخشیده می‌شود. در این نوع از سخاوت، نفس بخشش مهم است نه گیرنده آن. بنابراین خوبی و بدی و گناه‌کار بودن گیرنده اهمیتی ندارد. در جوامعی که تضاد شدید طبقاتی و عقیدتی رواج داشته و بعضی از شغل‌ها و حرفة‌ها پست و دون‌مایه و مطابق با فتاوی متصبّانه اهل فقه، مکروه و حرام به شمار می‌آمدند، تصوّف و جریان‌های همسوی با آن، سعی در تعديل این فشارها و اندیشه‌های غیر الهی داشتند. مثلاً در حکایتی به نقل از خادم شیخ ابوسعید ابوالخیر که آن خادم بسیار مقووض بوده است، این درجه از ایشار به زیبایی تصویر شده است:

«نقل است که خادم گفت: وام بسیار داشتم و هیچ‌وجه نبود. یکی صد دینار آورد. شیخ گفت:

برو به فلان مسجد در شو و آنجا پیری است بدو ده. من بیامدم و بدو دادم، پیری بود، طببوری در زیر سرزهاده و به گریستان ایستاد و پیش شیخ آمد و گفت: مرا از خانه بیرون کردند و نام ندادند و کسم به سماع نمی‌برد و گرسنه بودم. به مسجدی رفتم و گفتم: خدای! من هیچ نمی‌دانم جز این طببور زدن. نان تنگ است و مرا به کوی بازهاده‌اند و شاگردان روی از من بگردانیده‌اند و کسم نمی‌گریستم. امشب تو را مطری خواهم کردن تا نام دهی. تا به وقت صحیح می‌زدم و می‌گریstem، چون بانگ نماز آمد در خواب شدم. تا اکنون که تو آمدی و زر به من دادی. پس بر دست شیخ توبه کرد. شیخ گفت: ای جوانمرد! از سر کمی و نیستی در خرابی افسی بزدی ضایعت بنگذاشت. برو و هم با او می‌گویی و این سیم می‌خور! پس شیخ روی به خادم کرد و گفت: هیچ‌کس بر خدای تعالی زیان نکرده است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۷-۱۵۶)

دومین درجه از ایشار که بسی فراتر و دشوارتر از نوع اول است، ایشار معنوی و به جان خریدن عذاب برای خود به جهت نجات دیگران است. هم آنسان که در حکایات آمده: «حاتم اصم مریدان را گفتی: هر که از شما روز قیامت شفیع نبود اهل دوزخ را، او از مریدان من نبود. این سخن با بایزید گفتند. بایزید گفت: من می‌گوییم که مرید من آن است که بر کناره دوزخ بایستد و هر که را به دوزخ بربند، دست او بگیرد و به بهشت فرستد و به جای او، خود به دوزخ رود» (عطار، ۱۳۷۸: ۱۸۱).

۵-۳. شفقت بر خلق

یکی از ویژگی‌های اخلاق، عمومیت یا کلیت وجودی است. «اخلاق نه تنها باید از حدود منافع شخصی بگذرد تا اخلاق باشد بلکه باید از حدود منافع خانوادگی و قبیله‌ای و ملی نیز بگذرد و جنبه الهی و کلی و عمومی به خود بگیرد» (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۱، ۲۸۸). یکی از وجوده مشترک میان تصوّف، فتوّت و ملامت نیز مسئله مهر و محبت و شفقت بر عموم مردم، بهویژه عوام و فرودستان جامعه است. همان‌طور که گفته شد، انسان، مظہر اسما و صفات الهی و معشوق اوست و عشق ورزیدن را از خداوند آموخته است. صوفیه، آن‌گونه که در اصل «وحدت وجود» می‌گویند در عالم یک وجود بیش نیست و آن وجود منزه پروردگار

است؛ هر آنچه در کل عالم هستی، شرف وجود یافته است، تنها پرتو یا پرتوهایی از آن وجود اصیل است: «و گفت: من دلci ام به یک بالای حق؛ یعنی همگی من آنچه هست در حق محو است به حقیقت و آنچه مانده است خیالیست» (خرقانی، ۱۳۷۹: ۱۵۵). پس دوست داشتن و عشق ورزیدن به این مظاهر، در حقیقت عشق به آن وجود اعلی است. از این‌رو، آنان به همه هستی، اعم از انسان و سایر جانداران به دیده مهر و شفقت می‌نگردند. از منظر عرفان، میان ایمان و دوستی خلق و همه مخلوقات حق تعالی، رابطه مستقیم وجود دارد همچنان‌که گفته‌اند: «تو دوستی حق در دل و نیاوری تا بر خلق او مشفق نگردی» (همان: ۳۱۳ و ۲۰۷).

هر چه ایمان، قوی‌تر باشد، دوستی حق نیز بیشتر می‌شود و کسی که خداوند را تا درجه عشق دوست داشته باشد، هر چه رنگ و بوی او را دارد هم دوست می‌دارد. «عاشق، خط معشوق را و صفت وی را دوست دارد» (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۳۹۵). واضح است که در این دوستی، رنگ، نژاد، طبقه، مذهب و یا هر ویژگی عرضی دیگر، تأثیرگذار نیست. زیرا در اینجا عشق مطرح است و عشق، جوهر و پدیده‌ای درونی است و نه خصوصیات ظاهری. به همین دلیل، عشق عارف در سطحی فراتر از اذهان سطحی و استدلال‌پذیر حرکت می‌کند: «اگر از ترکستان تا در شام کسی را قدمی در سنگی آید، زیان آن مرا است. از آن من است تا در شام اندوهی در دلی است، آن دل از آن من است» (خرقانی: ۱۳۷۹: ۱۵۸). همان‌گونه که سعدی شیرازی گفته است:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست (سعدی، ۱۳۸۲: ۱۰۸۹)

در نگاه وحدت‌گرای عرفان، این دنیا منزلی است از منازل حق و همه خلق، چونان مسافرانی‌اند که در یک سفر طولانی به نام دنیا با یک‌دیگر هم‌سفر و هم‌قابل‌هاند. مقصد و مأوای همه، یکی است. اگرچه هرکسی به طریقی و وسیله‌ای راه می‌سپرد. پس برای رسیدن، لازم است همه در طول مسیر، یار و یاور هم باشند و حقوق یک‌دیگر را رعایت کنند. حتی ظالمان را هم باید با بازداشت آن‌ها از ظلم، یاری کرد. در این دیدگاه «دو خصلت است که هیچ عبادت و رای آن نیست: ایمان آوردن و رضای خلق جستن» (غزالی، ۱۳۷۴: ۱/ ۴۲۲)؛ یعنی این دو، یک حقیقت‌اند در دو لفظ و یکی بدون دیگری راه به جایی نمی‌برد. به همین دلیل در این نگاه «هر که را اندوه مسلمانان نیست، از ایشان نیست» (همان)؛ یعنی معنای ایمان و مسلمانی، خدمت به خلق و برآوردن نیازهای آنان است و نه معتکف نشستن و در مسجد عبادت کردن.

طريقت به جز خدمت خلق نیست به تسبيح و سجاده و دلقي نیست (سعدی، ۱۳۸۲، باب اول: ۲۷۰)

یکی از وجوده درخشنان همه ادیان الهی، به‌ویژه مکتب اسلام و به تبع آن عرفان اسلامی، حذف و نفی اندیشه‌های نژادپرستانه و توجه ویژه به طبقات فروودست جامعه بشری است. مسئله رفق و مدارا با مردم در اسلام و عرفان، عمومیت دارد و تنها مخصوص مسلمانان و اغیان و مالکان نیست بلکه در ارتباط با بندگان و زیردستان و لزوم تحمل و مدارا در برخورد با ایشان است. که در قرآن نیز بدین امر سفارش و تأکید بسیار شده است: «وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ أَبْتَغَاءَ رَحْمَةٍ مِّنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا» (اسراء / ۲۸) و چنان‌که از ارحام و فقیران ذوی الحقوق مذکور چون فعلاً نادر هستی ولی در آتیه به لطف خدا امیدواری، اکنون اعراض می‌کنی و توجه به حقوقشان نتوانی کرد باز به گفتار خوش و زبان شیرین آن‌ها را از خود، دل‌شاد کن.

«رسول(ص) گفت: از خدای تعالی بترسیم در حق بندگان و زیردستان خوبیش. از آن طعام دهید ایشان را که خود خورید و از آن پوشانید که خود پوشید و کاری مفرماید که طاقت آن ندارند؛ اگر شایسته باشند نگاه دارید و اگرنه بفروشید؛ و خلق خدای در عذاب مدارید که حق تعالی ایشان را بنده و زیردست شما گردانیده است و اگر خواستی، شما را زیردست ایشان

گردانیدی؛ و یکی پرسید و گفت: یا رسول‌الله! به روزی چند بار عفو کنم از بندگان خود؟ گفت: هفتاد بار» (غزالی، ۱۳۷۴: ۴۳۳).

تأکید بر عدد هفتاد که عدد کثرت و اغراق است، نشانگر اهمیت چگونگی برخورد با زیرستان است که خود تمرين و ممارستی عالی در سلوک، برای رسیدن به خوش‌خلقی و ایمان حقیقی است.

رفق و شفقت نسبت به مردم در عرفان از چنان مقام و مرتبه‌ای برخوردار است که بازیزد بسطامی آن را کرامت و محور تمام معارف شهودی خویش می‌داند که از جانب حق تعالی به او عطا شده است. «از بازیزد شنیدم که می‌گفت: مردی از خداوندان حال نزد من آمد و گفت ای بازیزد! این منزلت به چه یافته؟ گفتم: منزلت رها کن؛ اما حق تعالی مرا هشت کرامت ارزانی کرد، سپس مرا آواز داد که ای بازیزد! نخستین از آن کرامات این بود که نفس خویش را واپس‌مانده دیدم و خلق را پیشی گرفته از من؛ و دوم آن که راضی شدم که به جای همه خلق به دوزخ درآیم، از فرط شفقتی که بر ایشان داشتم؛ و سوم آن که قصد من ادخال سرور در قلب مؤمن بود؛ و چهارم آن که چیزی از برای فردا ذخیره ننهادم؛ و پنجم آن که رحمت خدای را از برای خلق بیشتر خواستم تا از برای خویش؛ و ششم آن که کوشش خویش را برای ادخال سرور در قلب مؤمن و بیرون راندن غم از دل او به کاربردم؛ و هفتم آن که از فرط شفقت بر مؤمنان، هر که را دیدم نخست بر او سلام گفتم؛ و هشتم آن که گفتم: اگر خدای تعالی بهروز رستاخیز بر من بیخشاید و اذن شفاعتم دهد، نخست آنان را شفاعت کنم که مرا آزدهاند و با من جفا کرده‌اند، سپس آنان که در حق من نیکی و اکرام کرده‌اند» (نوریخش، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۴۹). دوستی و شفقت بر خلق، تنها در مقام حرف نیست؛ بلکه مؤلفه‌هایی دارد که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱-۳-۵. خدمت به خلق

خدمت به خلق، یکی از دو کفه سنگین ترازوی کمال است. در نگاه عرفانی، خدمت به خلق، هم‌پایه ایمان و درجه والای همه عبادات در این دنیاست. از میان هزاران راهی که اینای بشر می‌توانند بسپرند تا به خدا برسند، نزدیک‌ترین، آسان‌ترین و بی‌خطرترین راه ممکن، خدمت به خلق است. «گفتند: از خلق به حق چند راه است؟ گفت: به عدد هر ذره‌ای راهی است به حق، اما هیچ راه، بهتر و سبک‌تر و نزدیک‌تر از آن نیست که راحتی به دل مسلمانی رسانی و ما بدین راه رفتیم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۲۰۹). این خدمت، می‌تواند کار کوچکی باشد همچون اندوهی از دل بندگان و باری از دوش آن‌ها برداشتن و شاد کردن آنان با اندک چیزی: «از کسانی باش که اندوه از دل برگیری و از کسانی مباش که اندوه به دلی هو نهی؛ و از کسانی باش که مشغول‌دلی را فارغ کنی و از کسانی مباش که فارغ‌دلی را مشغول کنی و بار خود به کسی برنهی...» (خرقانی، ۱۳۷۹: ۲۶۲).

عمیق‌ترین معنای خدمت، بی‌آزاری و ترک ایندا و اذیت خلق است به هر طریقی. همچنان که امام رضا (ع) در تعریف مسلمان بر رعایت این اصل تأکید دارند «المُسْلِمُ الَّذِي يَسْلُمُ الْمُسِلِمِونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ وَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَأْمَنْ جَارُهُ بِوَاقْفَهُ» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۲۴)؛ مسلمان کسی است که مردم از دست و زبان او آسوده باشند و از ما نیست آن که همسایه‌اش از شر او در امان نباشد. پس بهترین و ابتدایی‌ترین نوع خدمت، بی‌آزاری است. آن‌چنانکه نزدیک‌ترین مردم به پیامبر اکرم (ص) از لحاظ خلق و خو، بی‌آزارترین آن‌هاست: «هر که روزی به شب آرد چنان که کسی را نیازارد، چنان باشد که آن روز با پیغمبر زندگانی کرده باشد» (خرقانی، ۱۳۷۹: ۲۵۱).

متصرف شدن به صفت عظیم بی‌آزاری، آسان به دست نمی‌آید. بلکه در پیکاری جانانه با نفس، حاصل می‌شود. عرفا خدمت به خلق را که عصاره آن، بی‌آزاری است به گوهر تشبيه کرده‌اند:

«روزی شیخ ما ابوسعید در نیشابور در خانقاہ عدنی کویان مجلس میگفت. در میان سخن، گفت: از در خانقاہ تا به بن خانقاہ، همه گوهر است ریخته، چرا برزچینید؟ جمع، جمله، باز تگریستند. پنداشتند که گوهر است ریخته تا برگیرند. چون ندیدند گفتند: ای شیخ! کجاست که ما نمیبینیم؟ شیخ گفت: خدمت، خدمت!» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۲۱۰).

همان طور که گوهر، آسان به دست نمیآید، رسیدن به صفت بیآزاری نیز در گرو تلاش و ریاضت‌های نفسانی است. از این‌رو، صلح کل با خلق در بی‌جنگ با نفس فرا چنگ می‌آید: «من با خلق خدای صلح کردم که هرگز جنگ نکنم و با نفس، جنگی کردم که هرگز صلح نکنم» (خرقانی، ۱۳۷۹: ۱۷۳).

۳-۲. رفق و مدارا

در متون صوفیه، توصیه به رفق و مدارا نسبت به خلق، بسیار به چشم می‌آید. این دو واژه در اغلب موارد به یک معنی و مترادف با یکدیگر به کار می‌روند. ولی برخی معتقدند تفاوتی طریف با هم دارند. مدارا، ملایمت و حسن معاشرت با مردم و تحمل بر ناگواری و آزارهایشان است و رفق نیز تقریباً معادل این معناست؛ با این تفاوت که در مدارا، تحمل آزار مردم وجود دارد در حالی که در رفق این‌گونه نیست (نراقی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۴۱۳)؛ بنابراین در معنای مدارا، نوعی نحوه سلوک با مخالفان و دشمنان وجود دارد و مرتبه‌ای دشوارتر است. رفق و شفقت بر خلق به صور مختلفی در متون صوفیه نشان داده شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۳-۳. خوش‌رفتاری

خوش‌رفتاری صوفیه تنها مختص به همکیشان و همدینان آنان نبوده، بلکه به کرات نمونه‌هایی از این رفتارهای نیکو در اقوال و اعمال آنان با سایر ادیان و مذاهب، گزارش شده است. معمولاً یکی از نتایج این رفتارهای بشردوستانه و بدون تعصّب، جذب اقلیّت‌های مذهبی به دین اسلام بوده است:

«یک شب از شب‌ها، کودکی مجوسی در جوار بازیزد می‌گریست و ایشان چراغ نداشتند. بازیزد چراغ را به روزن دیوار سرای ایشان برد و آن طفل از گریستن بازیستاد. آنان مهربانی او را دیدند. مادر طفل، پدر را - که به هنگام گریه طفل در سرای نبود - از این آگاه کرد و گفت: مهربانی پسر عیسی سروشان را نمی‌بینی که چه کاری کرد؟ مرد از مهربانی او در شکفت شد. برکت همین مهربانی بازیزد سبب شد که ایشان، همه، اسلام آوردند» (نوربخش، ۱۳۸۵: ۱۵۶).

۳-۴. پرهیز از خشم و خسونت و تأکید بر لطفات کلام

یکی از زیباترین و تأثیرگذارترین شیوه‌های تربیتی صوفیه در قبال مجرمین و گمراهان، خوش‌رویی و زیبا سخن گفتن با آنان بوده که معمولاً هم به تحول روحی و اخلاقی ایشان منجر می‌شده است: «ابن عمر گفت: يا رسول الله ما ينقذني من غضب الله؟ فقال: أَنْ لَا تُنْظَبُ» (عین القضاط همدانی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۶۹). سعی صوفیه بر آن بوده است که «جرائم» و « مجرم» را با دو نگاه متفاوت بنگرند. در نگاه آنان، پلیدی و زشتی مختص جرم است. روی کرد آنان در مورد مجرمان، رفتار شفقت‌آمیز همراه با نگاه ویژه تربیتی است:

«هم در آن وقت که شیخ ما به نیشابور بود، روزی به گورستان خیره می‌شد، آنجا که در زکیه است. به سر تربیت مشایخ رسید. جمیع را دید که در آن موضع خمر می‌خورند و چیزی می‌زدن. صوفیان در اخطراب آمدنند و خواستند که احتساب کنند و ایشان را برزجانند و بزنند. شیخ اجازت نداد. چون شیخ فرانزدیک ایشان رسید گفت: خدا همچنین که در این جهان،

خوش‌دلتنان می‌دارد در آن جهان، خوش‌دلتنان داراد! آن جمله‌جات برخاستند و در پایی اسب شیخ افتادند و خمرها بrixختند و سازها بشکستند و توبه کردند و از نیک مردان گشتند به برکه نظر مبارک شیخ» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۲۳۷).

۳-۵. رازپوشی

از اصول بسیار مهم و اساسی در تصوّف، کتمان سر و تلاش در حفظ آبروی افراد بوده است. غزالی در حکایتی زیبا ریشه‌های قرآنی حرمت آبروی انسان را نشان داده است:

«وَعُمِرَ خطاب شَبَّ بِهِ عَسْسِي مَىْ گَرْدِيدِي. آواز سرود شنید. از سرایی به بام بر شد و بدان سرای فرو شد. چون فرو شد، مردی را دید و زنی با وی نشسته و خمر دید. گفت: یا دشمن خدای! پنداشتی که چنین معصیتی، خدای تعالی بر تو بپوشد؟ گفت: شتاب مکن که اگر من یک معصیت کردم، تو سه معصیت کردی؛ خدای تعالی تو را می‌گویید: «وَ لَا تَجَسِّسُوا» (حجرات/۱۲) و تو تجسس کردی؛ و گفته است «وَأَتُوا الْبَيْوَتَ مِنْ آَبْوَابِهَا» (قمره/۱۸۹) و تو از بام درآمدی و گفت لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بِيُوْتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَ تُسْلِمُوا عَلَى أَهْلِهَا» (نور/۲۷)، گفته است بی دستوری اندر خانه کس مشوید و سلام کنید و تو بی دستوری درآمدی و سلام نکردی. عمر گفت: اکنون اگر عفو کنم، توبه کنی؟ گفت: کنم، اگر عفو کنی، هرگز با سرایین نشوم. پس عفو کرد و وی توبه کرد» (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۴۱۹).

البته مسئله‌ی رازداری و حفظ آبروی انسان در مکتب صوفیه تنها به مسلمانان و نزدیکان آن‌ها اختصاص ندارد بلکه به طور عام، شامل همه انسان‌ها از هر نژاد و رنگ و فرقه و مذهبی می‌شود. مخصوصاً در دوران مورد بحث، یعنی قرون سوم تا ششم هجری که اوج تعصّب‌های جاهلانه مذهبی بوده است، صوفیه همواره کوشیده‌اند تا با حفظ آبروی پیروان سایر مذاهب بر بطalan چنین اندیشه‌هایی صحّه بگذارند:

«نقل است که: از خراسان جماعتی زیارتیان عزم خرقان کردند. ترسایی با ایشان موافقت کرد و حال خویش پوشیده می‌داشت؛ و اول به زیارت شیخ ابوسعید ابوالخیر رفتند. چون به در خانقاہ رسید، شیخ ابوسعید گفت: دشمنان خدا را به ما راه نیست. برایشان گران آمد این سخن و بازگشتند. چون به پیش شیخ آمدند، شیخ ایشان را عزیز داشت و در حق آن ترسا زیادت لطف می‌نمود. روزی ایشان را گفت: شما را غسلی باید کرد و جامه شوی. مسافران شاد شدند و آن بیگانه رنجور شد. بر خاطر بیگانه بگذشت که: زنار کجا پنهان کنم؟ شیخ در گوشش گفت که به من سپار که خادمان شما امینان باشند. چون از غسل و جامه شوی فارغ شدند، شیخ امانت به وی رد کرد. چنان‌که بر میان می‌بست، بند نمی‌گرفت. مضطرب شد و مقلب القلوب دلش بگردانید و شیخ قرآن می‌خواند. بدین آیت رسیده بود: «وَ لَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَأْتَى هِيَ أَحْسَنٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا أَمَّا بِالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَ أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَ إِلَهُنَا وَ إِلَهُكُمْ وَاحِدٌ» (عنکبوت/۴۶): شما مسلمانان با اهل کتاب (یهود و نصاری و مجوس) جز به نیکوترين طریق بحث و مجادله مکنید مگر با ستمکاران از آن‌ها و (با اهل کتاب) بگویید که ما به کتاب آسمانی قرآن که بر ما نازل شده و به کتب آسمانی شما به همه ایمان آورده‌ایم و خدای ما و شما یکی است. در خروش آمد و گفت: از شما بحلی می‌خواهم که

خیانت کردم، اشهد ان لا الله الا الله و اشهد ان محمد رسول الله. چون به خراسان رسید، قبیله‌وی نیز مسلمان شدند» (خرقانی، ۱۳۷۹: ۲۶۴-۲۶۳).

۳-۵. نجات گناه کاران

صوفیه در موضوع رفق و شفقت بر عموم خلق، اعم از نیک و بد، آنچنان پیش می‌روند که حتی در عباراتی سطح‌آمیز، خواهان نجات گناه کاران از دوزخ هم می‌شوند: «از بازیزد شنیدم که می‌گفت: خواهم که قیامت برخیزد تا خیمه خویش بر در دوزخ زنم. یکی از ما از او پرسید از بهر چه ای بازیزد؟ گفت: دانم که دوزخ چون مرا بیند سرد شود و من رحمتی باشم خلق را» (نوربخش، ۱۳۸۵: ۲۴۶).

صوفیان محبت به خلق را کار بزرگ و عجیبی نمی‌دانند؛ زیرا این محبت، تنها پرتوی کوچک از ادعای محبت‌شان نسبت به خالق هستی است و در جنب آن چندان به چشم نمی‌آید:

«خوش می‌داشم اگر خدای عالی همه دنیا را لقمه‌ای کند و مرا دهد تا آن را در دهان سگی نهم تا خلق به دنیا فریته نشوند؛ و اگر مرا به جای همه خلق به آتش دوزخ عذاب کند، با آن دعوی که مرا در محبت او بوده است، کار بزرگی نیست؛ و اگر بر همه خلق بخشايد از او کار بزرگی نیست که می‌گوید من بر خلق، رئوف و مهربانم» (همان: ۱۷۲).

رسیدن به این حد از شفقت و مهر البته ناگهانی و بی حساب نیست، بلکه ناشی از تفکری انسانی و باطنی است، که منجر به جوشیدن چشمه‌های حکمت بر دل و زبان و تشخیص راه درست می‌شود. این راه درست، همان شفقت بر خلق است که در عرفان، یکی از پایه‌ها و ستون‌های مستحکم ایمان است:

«خدای تعالی، مرا فکرتی داد که هر چه او آفریده است در آن بماندم. شغل و روز در من بررسید، آن فکرت بینایی گشت، سمع گردید، گستاخی گردید، محبت گردید، گرانیاری گردید، از آن فکرت به یگانگی او درافتادم، به جایی رسیدم که فکرت حکمت گردید، راه راست گردید و شفقت بر خلق گردید، بر خلق او مشفق‌تر از خود کسی را ندیدم، تا گفتم کاشکی به بدل همه خلق، من بمردی من تا این خلق را مرگ نبایستی دید، کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت، حساب نبایستی دید، کاشکی عقوبت همه خلق، مرا کردی تا ایشان را دوزخ نبایستی دید» (خرقانی، ۱۳۷۹: ۱۶۲).

۳-۶. مدارا با مخالفان و دشمنان

همان‌طور که قبل از گفته شد، مدارا یعنی ملاحت و ملاطفت با خلق و مخصوصاً تحمل آزار و اذیت‌های ایشان. بنابراین مدارا یک درجه از رفق، برتر و دشوارتر است؛ زیرا در اینجا صبر بر آزار خلق و پرهیز از خشم و غضب در برابر اعمال آنان نیز مطرح است. نه تنها صبر و فروخوردن خشم، بلکه مهربانی و رحمت بر این افراد است. البته پُر واضح می‌نماید که رسیدن به این مرتبه و جایگاه بس دشوار است و تنها از عهده‌ی کسانی برمی‌آید که عمری را در تهذیب نفس و تزکیه اخلاق گذرانده باشند. در عرفان، مردم بر اساس میزان تحمل و بردباری‌شان نیز قابل تقسیم و تفکیک هستند: گروهی بی‌آن که دیگران آزارشان دهند، موجب آزار و رنجش می‌شوند. گروهی دیگر در برابر آزارهای دیگران واکنش نشان می‌دهند و با آزدمن، تلافی می‌کنند. گروه سوم نیز کسانی هستند که در مقابل آزار دیگران نه تنها بدبختند بلکه با رفتار نیکو موجب بیداری و جلب آنان نیز می‌شوند. این‌ها همان گروهی هستند که حق تعالی از آنان با عنوان «محسنین» یاد کرده است:

«از آن خافل مباش که در شیان روزی، گناهی از درمانده‌ای احتمال کنی؛ و این فراموش ممکن که: «وَالَّذِينَ يُنْهَقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْعَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ

الْمُحْسِنِينَ؟ همان‌ها که در توانگری و تنگدستی، انفاق می‌کنند و خشم خود را فرومی‌برند و از خطای مردم درمی‌گذرند و خدا نیکوکاران را دوست دارد» (عین القضاط همدانی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۶۹).

البته الگوی بی‌بدیل این نوع مدارا با دشمنان در آموزه‌های عرفانی، شخص پیامبر گرامی اسلام(ص) است: «و بدان که بیشتر خوی نیکو از احتمال و برباری پدید آید؛ چنان که رسول (ص) را بسیار برنجانیدند و دندان بشکستند و گفت: بار خدای! ایشان را راه نمای که همی‌ندانند» (غزالی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۴). به پیروی از این اسوه و الگو، عارفان نیز در حق مخالفین خود دعای خیر می‌کنند: «بار خدای! هر کس که با من بد کرده است و بد گفته است، نعمت خویش بر او انبوه کن، آن‌گونه که باد دم، برف را در میان دره توده و انبوه می‌کند» (نوربخش، ۱۳۸۵: ۳۱۱).

همانند موارد قبل، نتیجه این نیکرفتاری و مدارا به ایجاد صلح و آشتی و مودت میان همگان منجر می‌شود: «نقل است که در میهن، قاضی بود منکر شیخ و بسی شیخ را برنجانید و شیخ تحمل کرد. عاقبت درماند و محضری ساخت و گواهان به دروغ برگرفت که وثاق شیخ، خاص من است؛ و کس فرستاد که بپرداز شیخ گفت: راست می‌گوید؛ و رخت ازانجا کشیدن گرفت و بر کاغذی نوشت و به قاضی فرستاد. بیت:

آن تو، تو را و آن ما نیز تو را چون هر دو تو را خصومت از بهر چرا؟
قاضی چون آن خط بدید، از دست درافتاد و به پیش شیخ آمد و توبه کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۸۹).

۶. نتیجه‌گیری

در قلمرو اخلاق که بزرگ‌ترین جولانگاه صوفیه است، عرفان اسلامی با تأکید بر فضایل و اصول اخلاق اسلامی، به طرز چشم‌گیری در تهذیب و اصلاح امور اخلاقی جامعه کوشیده است. در این حوزه (اخلاق) عرفا با توسّل به شیوه‌های کارآمد تربیتی که مبتنی بر عمل‌گرایی است و نه صرفاً اندرز دادن و نصایح اخلاقی، توانسته‌اند افراد بسیاری را از خطاهایشان بازدارند و هدایت نمایند و از این طریق، حقیقت اخلاق ایده‌آل انسانی را به جامعه بشری، نه تنها در عصر خود بلکه برای تمام قرون و اعصار، ترسیم سازند. اصول اخلاقی مطرح شده در متون صوفیان موضع نظر ما در حقیقت، همان اصول اخلاقی مورد پذیرش دین اسلام است. که مبنای وحیانی دارد و بر کرامت و محبوبیت انسان نزد خدای متعال استوار است. یعنی چون انسان، موجودی ارزشمند و دارای کرامت است، باید پای بند اخلاق باشد و خود را به هر صفتی نیالاید. صوفیه با توجه به ارتباطات گسترده‌ای که با همه طبقات اجتماعی مردم داشتند، توانستند از نفوذ فوق العاده‌ای در میان آنان برخوردار باشند و از این طریق تأثیرات عمیقی بر اصلاح امور اخلاقی آن‌ها بگذارند. آنان سیر و سلوک را برای همگان میسر می‌دانند، اماً بنا به طاقت و کشش افراد، آن را به دو شیوه سلوک برای عوام و سلوک برای خواص، قابل انقسام می‌دانند. سلوک عوام همان شیوه و راه و رسم فتوت و سلوک خواص هم شیوه معهود طریقت است. فصل مشترک هر دو سلوک، اخلاص در اعمال و خدمت و مهروزی به خلق است.

دیدگاه اهل عرفان، به خصوص در مسئله شفقت و مهربانی با خلق، با سایر جریان‌های فکری و مذهبی رایج در جامعه تفاوت آشکار داشته است. آنان همگان را به مهروزی نسبت به خلق فراخوانده‌اند و خود در عمل، آن را نشان داده‌اند. در اقوال و حکایات بسیاری از عرفای موضع نظر ما، نمونه‌های زیبایی از برخوردهای انسانی و پر مهر آن‌ها با اقشار مختلف مردم از هر رنگ و نژاد و مذهبی به ثبت رسیده است. ایشان نه تنها در ارتباط با دیگر مذاهبان بلکه حتی در رابطه با مجرمان نیز رفتاری متمایز و منحصر به فرد داشته‌اند. آنان در مسئله جرم و جنایت معتقد‌ند که زشتی متعلق به جرم است و مجرم همانند بیماری که نیاز به درمان دارد باید با مهربانی پذیرفته و مداوا شود. از نظر ایشان رفتارهای خشن و غیرانسانی با مجرم، فقط او را تتهاو و

گستاختر می‌کند. ضمن این که صوفیان همواره در همه امور بر عنایت الهی و اراده پروردگار در کلیت زندگی افراد تأکید فراوان داشته‌اند. از دید آن‌ها فاصله یک مجرم با یک فرد سالم و درست کار، تنها عنایت و اراده حق است. بنابراین نباید به خود نازید و خطاکار را سرزنش کرد. فقط باید به او کمک کرد تا به مسیر درست بازآید. ایشان در یک چشم‌انداز وسیع و در قالب دعا حتی خواهان نجات همه‌گانه‌گاران عالم از آتش دوزخ هم می‌شوند. می‌توان گفت این سخن درواقع، نوعی تشبه جستن به رحمت عام الهی است که شامل همه مخلوقات عالم می‌شود، حتی کافرانی که منکر ربویت او هستند. اهل عرفان نه فقط همه را به رفق و محبت به خلق دعوت می‌کنند و خود عمالاً به آن پای‌بند هستند، بلکه در درجه‌ای بالاتر، خویش را ملزم به مدارا با مخالفان و دشمنانشان هم می‌دانند. بسیاری از حکایاتی که از عرفای ما در این دوره نقل شده است این مدارا را به خوبی نشان می‌دهد که در اغلب موارض، رفتار نیکو و منش انسانی آن‌ها باعث تغییر نگرش دشمنان ایشان و زمینه‌ساز صلح و دوستی میان آن‌ها نیز شده است. از دیگر اصولی که صوفیه در ارتباط با خلق، بسیار به آن پای‌بندند، رازپوشی و حفظ حرمت و آبروی افراد است، چه در ارتباط با خطاکاران و چه سایر مردم و بهویژه مخالفان و پیروان دیگر فرق و مذاهب. اهمیت این مسئله به حدی است که عرفای را زیپوشی را اوج جوانمردی و مایه رسیدن به درجات والای سلوک دانسته‌اند. بدین طریق صوفیه توanstه‌اند به تهذیب اخلاق، هم در حوزه فردی و هم در عرصه اجتماعی بپردازند و زمینه‌های وفاق و همدلی و پرهیز از کینه و دشمنی را میان افراد جامعه تا حدود بسیاری اشاعه دهند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه. (۱۳۸۹)، مترجم: علی‌اصغر فقیهی، قم: آیین دانش.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۲)، عيون/خبر الرضا (ع)، مترجم: حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری. تهران: صدوق.
- ابن مسکویه. (۱۴۰۵ ق)، تهذیب الاخلاق فی التربیة، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- اتکینسون، آر. اف. (۱۳۷۰)، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه: سهراب علوی نیا، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر. (۱۳۸۹)، «اخلاق در مصباح‌الهدایه»، نشریه‌ی اخلاق، شماره‌ی ۲۲.
- پناهی، مهین. (۱۳۸۸)، «جوانمردی، مترادف‌ها و مؤلفه‌های آن در متون عرفانی»، پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، سال اول، شماره ۴.
- پناهی، مهین و کریمی یونجالی، ثریا. (۱۳۹۱)، «آموزه‌ی اخلاقی و فایی به عهد در متون عرفانی»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی: دوره ۴، شماره ۱۶.
- پویمان، لویی. (۱۳۷۸)، درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: شهرام ارشد نژاد، تهران: گیل.
- حاکمی، اسماعیل. (۱۳۸۲)، آیین فتوت و جوانمردی، تهران: اساطیر.
- جرجانی، میر سید شریف. (بی‌تا)، تعریفات، بیروت: دار السرور.
- خرقانی، ابوالحسن علی بن احمد (۱۳۷۹)، «ابوالحسن خرقانی و آیین فتوت»، فرهنگ قومس، سال سوم، شماره ۵.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۵)، حافظت‌نامه، تهران: علمی و فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار العلم.
- رضوی، مسعود. (۱۳۹۱)، تاریخ و فرهنگ جوانمردی، تهران: اطلاعات.
- ریاض، محمد. (۱۳۸۲)، فتوت نامه: تاریخ، آیین، آداب و رسوم، به اهتمام: عبدالکریم جربzedar، تهران: اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۰)، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، ضیاءالدین. (۱۳۷۲)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۲)، کلیات سعدی، تصحیح و شرح: حسین استاد ولی و بهاءالدین اسکندری، تهران: قدیانی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴)، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، تهران: سخن.

- -----، (۱۳۸۵)، *نوشته بر دریا*، تهران: سخن.
- نوربخش، جواد، (۱۳۸۵)، *بایزید بسطامی*، تهران: یلدا قلم.
- عطار، فریدالدین، (۱۳۷۸)، *تذکره الـولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- غزالی طوسی، ابو حامد، (۱۳۷۴)، *کیمیای سعادت*، به کوشش: حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۷)، *رساله‌ی قشیریه*، مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: زوار.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۷۶)، *مصطفای الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۳۶۲)، *بحار الانوار*، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- محمد بن منور، (۱۳۷۶)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ‌ابی سعید*، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *یادداشت‌های استاد مطهری*، جلد یازدهم، تهران: صدرا.
- -----، (۱۳۹۲)، *کلیات علوم اسلامی*، جلد دوم (کلام، عرفان، حکمت عملی)، تهران: صدرا.
- نراقی، ملا مهدی، (۱۳۹۰)، *جامع السعادات*، ترجمه: کریم فیضی، قم: قائم آل محمد (ص).
- نفیسی، سعید، (۱۴۰۰)، *سرچشم‌های تصوف در ایران*، تهران: نگاه.
- نیری، محمد یوسف، (۱۳۹۲)، *ترگس عاشقان*، شیراز: دانشگاه شیراز، مرکز نشر.
- هجویری غزنوی، علی بن عثمان، (۱۳۷۸)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح و ژوکوفسکی، تهران: طهوری.
- عین القضاہ همدانی، (۱۳۸۷)، *نامه‌های عین‌القضات*، به اهتمام: علی نقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: اساطیر.

References

- Amini, M. (2008). *The discovery of the hidden: Insights from the revelations of Al-Hujwiri*. Tehran: Tahuri.
- Afsari, A. (2010). *Morality in the Misbah al-Hidaya*. Journal of Ethics, 22.
- Al-Babway, M. A. (1993). *The eyes of the news of Al-Ridha (AS)* (H. Mostafid & A. Ghaffari, Trans.). Tehran: Sadough.
- Al-Ghazali, A. H. (1995). *The alchemy of happiness* (H. Khodiv Jam, Ed.). Tehran: Scientific and Cultural.
- Al-Qushayri, A. K. B. H. (2008). *Al-Qushayri's Epistle on Sufism* (B. Farzanfar, Ed.). Tehran: Zawar.
- Al-Raghib al-Isfahani, H. B. M. (1993). *The Dictionary of Qur'anic Terms*. Beirut: Dar al-Ilm.
- Amin, M. (2008). *Comprehensive history of chivalry*. Tehran: Etelaat.
- Atkinson, R. F. (1991). *An introduction to the philosophy of ethics* (S. Alavi-Nia, Trans.). Tehran: Center for Translation and Publication.
- Attar, F. (1999). *The memorial of the saints* (M. Estelami, Ed.). Tehran: Zawar.
- Hejrati, M. (2011). *The 11th volume of the teacher's notes*. Tehran: Sadra.
- Hosseini, A. D. (2004). *The principles of virtue and chivalry*. Tehran: Asatir.
- Kashani, A. M. (1997). *Misbah al-Hidaya and Miftah al-Kifaya* (J. Homayi, Ed.). Tehran: Homa.
- Khajavi, B. (2005). *The notes on Saadi's works* (H. Ostadvand & B. Eskandari, Ed.). Tehran: Ghadyani.
- Khosrowshahi, R. (1999). *A study in Iranian Sufism*. Tehran: Amir Kabir.

- Maqdisi, M. A. (2013). *Mastering the path: The wisdom of Sufism*. Tehran: Tarh and Sazandegi.
- Mo'tahari, M. (2011). *The collected works of Islamic sciences (Vol. 2)* (Islamic Theology, Mysticism, Practical Wisdom). Tehran: Sadra.
- Nasravi, S. (2021). *The roots of Sufism in Iran*. Tehran: Negah.
- Nuri, J. (2006). *Bāyazid Bastami*. Tehran: Yelda Qalam.
- Pahani, M. (2009). *Generosity as a concept in mysticism*. Research Journal of Persian Language and Literature, 4(1).
- Pahani, M., & Karimi Younjali, S. (2012). *The moral teaching of fulfilling promises in mysticism literature*. Educational Literature Research, 4(16).
- Qanuni, D. E. (1984). *Ethics and spirituality in Iran: A comparative historical study*. Tehran: Scientific and Cultural.
- Riazi, M. A. (2004). *Chivalry: History, principles, and customs*. (A. Karimi Jorabzadeh, Ed.). Tehran: Asatir.
- Ruhani, G. (2011). *Al-Ghazali's teachings on morality*. Tehran: Nahj al-Balagha.
- Sajjadi, Z. (1993). *An introduction to the principles of mysticism and Sufism*. Tehran: Samt.
- Shafii, M. R. (2005). *The states and sayings of Abu Sa'id Abu al-Khayr*. Tehran: Sokhan.
- Sourati, R. (2004). *The history and culture of chivalry*. Tehran: Information.
- Zarinkoub, A. H. (2011). *Exploration in Iranian Sufism*. Tehran: Amir Kabir.